من موقِعَيْ السوسيولوجيا والاسلامولوجيا الباحث عبد الغني عماد يُطِلُّ على السلفية والسلفيين(*)

د. مصطفى الحلوة(**)

مدخل/ في الشهادة للزمن وفي ترسُّخ الظاهرة الدينية!

كثيرون ممن يكتبون، يكتبون لكي يكتبوا، فتطوي الأيام ما كتبوا، وكأنهم ما كتبوا ولا كانوا! وقليلٌ هُمُ الذين يكتبون كي يشهدوا لزمنهم، فتستبقي الأيام ما يكتبون على الزمن، ولا يبلى ما كتبوا!

ولا غرو أن د. عبد الغني عماد هو في عِداد تلك الفئة القليلة المقتحمةِ زمنَها، من أبوابه العريضة! أتى كي يشهد لزمنِهِ وليَشهد عليه. ولقد كانت لشهادتِهِ صُدْقيةٌ عالية، لُحمتُها الموضوعية وسداها الحقيقة العارية، لا يخشى في الجهر بالحقيقة لومة لائم!

لم يخترْ عبد الغني عماد الساحة الموات التي تعجُّ بالمحنطّاتِ من القضايا، بل كان له أن يدخل إلى فِناءات القضايا الحية، وفي مُقدَّمها الظاهرة الدينية، ذات الحضور الآسر، اقتناعاً منه أن هذه الظاهرة الضاربة عميقاً في تاريخ البشرية، هي حقيقةٌ مترسِّخةٌ في كينونةِ الإنسان، ولتعود بنا القهقرى إلى البدايات الأولى للوجود البشري.

لقد وَقَرَ لديه أن الظاهرة الدينية، في شقِّها الإسلامي، هي من أهم الديناميات الفاعلة، إيجاباً أو سلباً، في بنيةِ المجتمعات الإسلامية، وفي تشكيل الوعي الفردي والجمعي للمسلمين.

وإذْ نتوقَّفُ عند الدين بعامة فإنه، وَفْقَ كثيرين من المشتغلين المجدِّين في تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان، يُشكِّلُ إحدى السمات الرئيسة التي ميَّزت الإنسان العاقل (Homo Sapiens)، منذ اكتسابه الخصائص الإنسانية، وذلك قبل أكثر من مائة ألف عام، وليغدو الدين كمحرِّض أساسي وفاعل في حياة البشرية، عبر عصورها المتعاقبة(1).

(*) مراجعة لكتاب العميد د. عبد الغني عماد «السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة- قراءة في التجربة اللبنانية»- صادر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016.

(**) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

وهكذا، والحال هذه، فإن الدين مُستغرقٌ حضوراً في أعماق الوجود البشري، بما يُفضي إلى القول إنّ الفكر الديني ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني ولن يكون، إنه حالةٌ مُتأصّلةٌ في هذا الفكر، مُخترقةٌ كل الأزمان والأمكنة.

وفي تتبُّعٍ لسيرورة الدين، إبّان المراحل التاريخية غير البعيدة، يتحصّل أنه استطاع امتصاص صدمة انتصار الفلسفة والعلم والإيديولوجيا. بل إنه لا يزال يُزاحم العلم، ويتقاسم وإيّاهُ هوى الناس وعقولهم.

وإذا كان الفيلسوف الألماني نيتشه قد أعلن «موت الله»، منذ ما يزيد على مائة وخمسين عاماً، إيذاناً بانتصار العلم على كل ما هو غيبي، فقد ووجهَ هذا الإعلان المدوّي بصوتٍ أشدّ دويّاً ووقعاً، مآلُهُ أن الله حيٌّ قيومٌ لا يموت!

ولنا أن نستنطق الاتحاد السوفياتي، فلديه الخبرُ اليقين! فإثر انفراط عقده، ومجموعة الدول الشيوعية الدائرة في فلكه، بعد سبعة عقودٍ ونيف، إذا بالمعابد الدينية، من كنائس ومساجد وكُنُسٍ، التي كان قد هُدِم بعضها وتم تحويل بعض آخر إلى وظيفةٍ غير وظيفته، تعود مُتشامخةً وبأعداد مُضاعفة! وكأننا بالدين يثأر لنفسِهِ من تلك المرحلة المستقطعة عنوةً من مساره التاريخي! إنها عودة الدين المظفرة إلى المجال العام!

سمِّها صحوةً، سمِّها ارتكاساً، سمِّها ما شئت، فقد غدت حقيقة موضوعية لا يمكنُ نكرانها، بمعزلٍ عن خلفياتِ التوصيفِ وأبعاده!

وها هو الكاتب الفرنسي أندريه مالرو، يُطلقها نبوءةً، في القرن الماضي، فيُعلن «أن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحانياً أو أنه لن يكون!».

ولقد كان للمفكر هاشم صالح، في الإطار عينِهِ، أن يذهب إلى القول:

«إن مشكلة الدين ومشكلة المعنى النهائي والأخير للوجود، قد أخذت تطرح نفسها من جديد على أحداث المجتمعات الأوروبية المتقدّمة، بعد أن ظنّوا أنهم قد تجاوزوها كلياً. وهذا دليل على أنها لم تحلْ نهائياً، بعد عصر التنوير، كما توهّمنا سابقاً»[2].

ولا ريب أن هذه المسألة التي توقفنا عندها عرضاً، تجد صداها، بشكل أو بآخر، في الموضوعة التي نُقارب، أي موضوعة الحركة السلفية الإسلامية، والجهادية الأفغانية هي إحدى بوابات العبور إليها.

لقد قُدِّر للباحث السوسيولوجي والإسلامولوجي د. عبد الغني عماد، عبر اكبابِهِ على الحركات الإسلامية، منذ عقدين من العمل الجاد والدؤوب، أن يغدو أحد كبار المشتغلين المرموقين، في

هذا المجال.

وبقدر ما شكّلت كتاباتُهُ مراجع ثرّة، يؤوب إليها المتخصصون في الحركات الإسلامية، ويعترفون بريادتِهِ وجليل فضله، فقد غدت من وجه آخر مرتعاً خِصباً لبعض الطارئين على الفكر الإسلامي، وقد راحوا ينتهبون من «اسلامياته» ما ينتهبون! يدّعون ما ليسَ لهم، فينسبوه إلى أنفسهم وبناتِ أفكارهم. إنّه الفجور بعينِهِ، وكثيرةٌ هي الشواهد التي رصدنا، على هذا الصعيد، ولا يتسع المجالُ لذكرها، في هذه العُجالة!

إن حكاية الحركات الإسلامية مع الباحث عماد بفصولها المتعددة، وهي لمّا تنتهِ، تعود بنا إلى العام 1997، يوم أطل بمؤلفه الذائع الصيت:

«حاكميةُ الله وسُلطان الفقيه/ قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة» (صادر عن دار الطليعة ط1، 1997، بيروت، ط 2 منقحة ومزيدة 2005).

وكان له، بعد سنوات تسع، أن يأتينا بمؤلَّف آخر، يتكامل فصولاً مع الكتاب الذي ننتدي لأجله اليوم، وهو بعنوان «الحركات الإسلامية في لبنان/إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوّع» (دار الطليعة 2006).

وتمضي سنوات سبع، فيُصدر الباحث عماد، في العام 2013 كتاباً آخر، على وقع ثورات الربيع العربي، ولا سيما ثورة 25 يناير في مصر 2011، هو: «الإسلاميون بين الدعوة والدولة/ إشكالية النموذج وبناء الخطاب» (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013) وقد كان لنا حينها، أن نقارب هذا الكتاب.

وقد كان لباحثنا أن يشفع هذا الكتاب، بعمل ضخم آخر، إشرافاً وتنسيقاً وتحريراً، فكانت «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، (جزءان- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت 2013).

.. وإذْ نعبُر، بعد هذا المدخل التمهيدي «السياقي» إلى كتابنا «السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة/ قراءة في التجربة اللبنانية»، فإننا مستهلّون باستعراض بانورامي لمندرجات الكتاب، لننتقل بعدها إلى تعرّف المنهج الذي اعتمده الباحث في مقاربته، وصولاً إلى الرؤى والرسائل التي تحصّلت من وراء هذا المؤلّف، والتي ابتغاها صاحبها، سيما وأنه يكتُب من موقع الالتزام، وليكون شاهداً على زمنه!

في الكتاب/ مضامينَ ومحطّاتٍ

إلى المقدّمة التي أكبّت على التعريف بالسلفية في مسارها التاريخي، جعل المؤلف كتابه

في بابين. الباب الأول، وعنوانه «السلفية والسلفيون/تشعّب الدعوة وبروز التيارات» يضم سبعة فصول، أولها:» في البُعد التاريخي للسلفية، وثانيها، «في البعد المعرفي للسلفية الوهابية»، وثالثها «السلفية العلمية أو الألبانية: سلطة الحديث»، ورابعها «السلفية الحركية أو السرورية: الولادة المتعثرة»، وخامسها «السلفية الجامية: السمعُ والطاعة»، وسادسها، «الجهادية: الفرقة الناجية»، وقد أدرج تحت هذا الفصل ستة عناوين فرعية، أما سابع الفصول، وهو الأخير، فقد جاء بعنوان «إشكالية المنهج السلفي: بين التاريخ والنص والعقيدة والآخر».

.. وعن الباب الثاني، فقد جاء تحت عنوان «السلفية والسلفيون/ إشكالية العبور من الدعوة إلى السياسة: لبنان نموذجاً».

هذا الباب، وهو يستغرق بصفحاته ما يقرب من ثلثي الكتاب، تضمّن تسعة فصول، أولها «النشأة والبدايات: خصوصية مجتمع المدينة»، وقد توقف فيه عند مسألتين، يجيب في الأولى عن سؤال إشكالي: لماذا طرابلس جاذبة للإسلاميين؟ وفي الثانية، يتناول «سلفية/ المؤسس بلا مؤسسة».

أما الفصل الثاني، فيعنونه كالآتي:» أبناء الأمير ومريدوه والدعوة: التعدّد والصدام»، وفيه يُقارب التسيّس الدعوي، عبر إرهاصاته، إضافةً إلى محاولات في التسيُّس والتمأسس والتلبنن.

وقد جاء الفصل الثالث، تحت عنوان «عودة السلفيين الحركيين للظهور: ربيع الثورات». تطرق في هذا الفصل إلى «الأئمة والأمراء: خُطب المحراب».

وعن الفصل الرابع- وهو أطول فصول الكتاب- وهو بعنوان «السلفية الجهادية: البحث عن ملاذ آمن»، فقد قارب فيه خمسة عناوين فرعية تندرج تحت العنوان الأم، وهي على التوالي: التحول إلى الإسلام الجهادي: في تكوين المظلومية- الجيل الثاني: السلفية الجهادية من أحزمة البؤس إلى الجبال- كيف تم اختراق البقاع الغربي؟ - الطريق إلى العراق مفتوح وإلى الجنوب مغلق- جيل السلفية الجديد: استهداف المؤسسات الأميركية.

أما الفصول الباقية، فقد جاءت تباعاً لتحمل العناوين الآتية:» فتح الإسلام/ الهدية الملغومة» (الفصل الخامس)، «كتائب عبد الله عزام: على خطى الموت «(الفصل السادس)، «جبهة النُصرة وتنظيم الدولة: عبء الجبال» (الفصل السابع)» الإسلاميون في المجتمعات الفلسطينية» (الفصل الثامن)، «محاولات التوحّد والتوحيد: هيئة العلماء المسلمين وتيار أهل السنة» (الفصل التاسع).

وثمة خاتمة، على قدر كبير من الأهمية، رصدنا فيها ستة وعشرين بنداً أو خلاصة، وهي بمنزلة عود إلى بدء، كما نعتها المؤلف.

وعن المصادر والمراجع التي استعانها الباحث، فهي تتمثّل في 54 كتاباً، بين مصدر قديم وكتاب حديث ومعاصر، إلى 52 صحيفة ومجلة ودورية، وإلى 75 موقعاً ورابطاً إلكترونياً.

يتحصل بداءة، وفي نظرة عجلى، ضخامة هذا العمل واتساع دائرته والشمولية التي تسِمُه. وثمة ملاحظة، على قدرٍ من الأهمية، لا تخفى على الناقد اللبيب، وهي المتمثلة في اختيار العناوين التي ضمها الكتاب، سواءٌ لجهة العناوين الأم، أم العناوين الفرعية. فهذه العناوين جميعها، في تعاقبها، تُحيل السلفية، بما هي سردية تاريخية، إلى رواية أخّاذة، لها شخصياتها، ولها أبطالها، ولها محطاتها، إلى مسارٍ درامي وحبكة وعُقدة، وضربات مسرحية! وبذا يُعرِّفنا الباحث إلى قصة هذه السلفية من ألفها إلى يائها، فلا يستبدّ بنا الإملال ولا التضجُّر، .. كل أولئك عبر أسلوب سلس، ولتُسفر المعاني عن نفسها في ظاهر اللفظ. هذه المسألة، على شكليتها، وهي ليست في عُرفنا من الشكليات، هي من نقاط القوة التي تُسجل للكتاب ولكاتبه!

في المنهج وآليات البحث وأدواته

يُشير الباحث إلى أنه اعتمد الماكروسوسيولوجيا في مقاربته الظاهرة ا لسلفية في الباب الأول من بحثه، ومتوسلاً تقنية تحليل المحتوى، وصولاً إلى رصد الخلفيات الفكرية والعقدية لمختلف التيارات السلفية.

كما لجأ إلى تقنية الملاحظة، بالمشاركة العيانية، بما يجعلنا نستعيدُ إلى الذهن عالم الاجتماع الفرنسي الكسي دي توكفيل، في كتابه الشهير:

(De la démocratie en Amérique) (عن الديمقراطية في أميركا)، فقد كان له أن يقصد أميركا لمعاينة سيرورة الديمقراطية عن كثب، وذلك عبر مشاهدات عيانية ومقابلات.

ولا غرو، فإن صلاتٍ كثيرة تربط الباحث بالأطراف السلفية في لبنان وخارجه، ولا سيما قياداتها، وغالباً ما يتواصل معها في المؤتمرات التي تُعقد في لبنان وخارجه، حول الحركات الإسلامية.

وإلى ذلك، فقد افاد د. عماد من رُكام النتاج الفكري حول الحركة السلفية، وما أنتجته تياراتها المتعددة، من مواد كتابية وبيانات وخُطب ومقابلات وإطلالات إعلامية.

وفي الباب الثاني، عمد الباحث إلى الميكروسوسيولوجيا، وهو يكبُّ على الظاهرة السلفية في لبنان، وهي حالةٌ تتموقع، بل تتحرك في مجتمع شديد التنوّع، طائفياً ومذهبياً وسياسياً. إنها حالةٌ حقليةٌ مُناسبة للدراسة، كونها تقارَبُ في مجتمع فسيفسائي، قد يُجسِّد ألواناً من مجتمعات تعددية أخرى.

إشـارةٌ إلـى أن توسّـل الباحـث عمـاد الماكروسوسـيولوجيا والميكروسوسـيولوجيا، لـم يكـن، فـي عُرفنـا، استخداماً صِرفاً فـي كل مـن بابـي الكتـاب. ثمـة تداخـلٌ بيـن هذيـن المركّبيـن، وتعليـل ذلـك أن الباحـث- وأي باحـث- لا يسـتطيع أن يكـبَّ علـى المجتمـع الكلـي مـن دون الرجـوع إلـى مفاهيـم ومبـادئ اكتُسـبت، عبـر حصيلـة الحتميـات التـي يُقدمهـا لنـا البحـث الميكروسوسـيولوجي.

وإذا كان صحيحاً أن الظاهـرة الميكروسوسـيولوجية ينبغي أن تؤدّي إلى المركّب الماكروسوسـيولوجي الـذي تندمـج فيـه، فإنـه يجـب أن نعتـرف بـأن دراسـة المجتمـع الكلـي تُحيل عالـم الاجتمـاع دائمـاً وباسـتمرار نحـو الوقائـع الميكروسوسـيولوجية التـي يتألـف المجتمـع الكلـي مـن مجملهـا. وهكـذا، ليـس هنـاك مـن انفصـام بيـن صعيـدي الميكروسوسـيولوجيا والماكروسوسـيولوجيا، وإنمـا هنـاك تداخـل، وقـد تبـدّى ذلـك جليـاً عبـر بابـي الكتـاب الـذي نُقـارب.

ولقـد كان للباحـث عمـاد، أن يتوسّـل المقاربـة الفينومينولوجيـة (الظاهراتيـة) التـي تركـز علـى دراسـة نسـق المعرفـة، وتحليـل المعانـي والأفـكار والتصـورات.

ولقـد تبيّـن لنـا أن الباحـث اعتمـد المنهـج عينـه، فـي كتابـه الآنـف الذكـر «الحـركات الإسـلامية فـي لبنـان».

إن آليـات البحـث هـذه مجتمعـةً أفضـت إلـى قـراءة نقديـة متبصّـرة، مـن داخـل الخطـاب السـلفي ومـن خارجـه. ولتنـدرج هـذه القـراءة تحـت سوسـيولوجيا المعرفـة وعلـم الاجتمـاع السياسـي.

وفـي هـذا المجـال، يُسـجل للباحـث عمـاد التزامـه قاعـدة ذهبيـة تتلخـص بالآتـي: لا إفـراط ولا تفريـط، لا إشـادة ولا تجريـح، لا تقريـظ عاطفيـاً ولا جنـوح إلـى التجنـي فـي غيـر موضعـه!

مقاربتـه ديناميـة، مُتحـررة مـن التنميـط ومـن الأحـكام المسـبقة، عمادُهـا التحليـل العلمـي الأكاديمـي، للمسـاءلة فيهـا موضـعُ أثيـر. وهـذه المقاربـة تُعيـر السـياقات التاريخيـة والاجتماعيـة والسياسـية للظاهـرة مـا تسـتحق مـن اهتمـام. وهـي مسـألةٌ تمثـل ثابتـة منهجيـة، لطالمـا اعتمدهـا الباحـث عمـاد، فـي جميـع مؤلفاتـه.

بيـد أن صعوبـات اعترضـت الباحـث عمـاد، وهـي نفـس الصعوبـات التـي ألمـع إليهـا، فـي كتابـه «الحـركات الإسـلامية فـي لبنـان»، وأبرزهـا: عـدم توافـر التوثيـق المطلـوب، لـدى التيـارات السـلفية، ناهيـك عـن امتناعهـا بتقديـم المسـاعدة المطلوبـة.

وفـي حـال ارتضـت التعـاون مـع الباحـث، فهـي تمـدّه بمعطيـات انتقائيـة ومبتسـرة، بهـدف التعميـة علـى مواقـف سـابقة لا تناسـبها راهنـاً.

هـذه المعوّقـات، دفعـت الباحـث عمـاد إلـى أن يجتهـد، مـا وسـعه الاجتهـاد، وأن يُنقّـب ويعتمـد

علـى الـذات.

إشـارة إلـى أن ثمـة معوّقـاتٍ أخـرى، اسـتجدّت جـرّاء مـا يجـري فـي الإقليـم مـن أحـداث وتطـورات دراماتيكيـة، وتحديـداً فـي سـوريا، وارتبـاط هـذه المسـتجدات، ولا سـيما العنفيـة منهـا، بأوضـاع الحـركات السـلفية قاطبـةً.

في الكتاب/رؤى ورسائل

فـي رصـدٍ لأهـم المحطـات والـرؤى التـي يحفـل بهـا الكتـاب، عبـر بابيـه، ناهيـك عـن الرسـائل التـي تتمخـض عنـه، وقـد كان للمؤلـف أن يُوجزهـا فـي الخاتمـة (عـودٌ إلـى بـدء)، فإننـا سـنجهدُ فـي إبـراز هـذه المحطـات والـرؤى والرسـائل، فـي سـياق مترابـط، مـع إبـداء وجهـة نظرنـا، حيـث يسـتلزم الأمـر:

أ- ليـس ثمـة صـورة واحـدة منمطـة للحركـة السـلفية، فهـي تسـبح فـي فضـاء واسـع، بمـا يُفضـي إلى سـلفيات مُتعـددة، تتغايـر فـي منطلقاتهـا العقديـة، وفـي منابعهـا الفقهيـة، وفـي توجهاتها والسـلوكيات.

مـن هنـا، عـدم اقتـداء السـلفيين، حسـبما يـرى الباحـث، بمرجعيـة سـلفية واحـدة، أو إمـام واحـد مـن أئمـة المسـلمين. وبمـرور الزمـن تبلـورت بعـض الشـخصيات والمرجعيـات، ولتغـدو ملهمـة لهـم، وأهمهـا: محمـد بـن عبـد الوهـاب، فـي العصـر الحديـث، إضافـةً إلـى التأثـر بكتابـات الشـيخين ابـن تيميـة وابـن قيـم الجوزيـة. وهـذه الأسـماء الثلاثـة لا تـزال، حتـى اليـوم، تلهـم كل السـلفيين (راجـع الكتـاب، ص 312).

وفـي رصـدٍ للتحـولات التـي طـرأت علـى المسـار السـلفي، فقـد شـكلت السـلفية، لـدى انطلاقتها، أي فـي حلقتهـا الأولـى، رداً علـى مـا اعتبـر انحرافـاً فـي فهـم العقيـدة الإسـلامية، وفـي تأويـل النـص، وذلـك مـع الإمـام أحمـد بـن حنبـل. وكان للسـلفية أن تتقعّـد أي أن ترتكـز علـى قواعـد محـددة، فـي حلقتهـا الثانيـة مـع الفقيـه الحنبلـي ابـن تيميـة وابـن قيـم الجوزيـة، وكان لهـا أن تسـتعيد، إثـر حقبـة مديـدة، حيويتهـا، عبـر موجـة ثالثـة علـى يـد محمـد بـن عبـد الوهـاب، ولتتحـول إلـى أرضيـة فكريـة لمعظـم حـركات الإصـلاح الفكـري والسياسـي، علـى يـد الأفغانـي والإمـام محمـد عبـده، وفـي مرحلـة لاحقـة، وفـي سـياق مختلـف، مـع حركـة الإخـوان المسـلمين، بزعامـة الإمـام حسـن البنّـا.

وفـي حلقـة رابعـة، كان للسـلفية أن تتحـوّل إلـى تيـار عالمـي، ولتتشـعّب إلـى اتجاهـات فكريـة مُتعـدّدة.

ولا ريـب أن هـذا الشـتات السـلفي، مسـتلهمين التجربـة اللبنانيـة، فشـل فـي تقليـد التجربـة المصريـة (حـزب النـور فـي مصـر، علـى سـبيل المثـال)، إذ يعتـرض توحيـده الكثيـر مـن المشـكلات والعقبـات التـي لا يمكـن تجاوزهـا، بأسـاليب التجميـع المتبعـة التـي تُراعـي الخواطـر- كمـا يـرى

الباحث- ولا تستند على ركائز مؤسسية وتنظيمية وفكرية (راجع الكتاب: ص 302).

وينبغي ألاّ يغيب عنا، في هذا المجال، أن التجاذب السعودي- القطري، من شأنه أن يُغذّي الحالة التشرذمية للطيف السلفي، سواء بما يخص لبنان، أم على المستوى العربي والإسلامي. ولا نغفل أيضاً عن العامل الكويتي، على هذا الصعيد.

هكذا، والأوضاع على ما وصفنا، بتنا نرى أن الخلافات المستحكمة بين جماعات الطيف السلفي مساوية إن لم تكن أشدّ عتواً من الخلافات بينها وبين التيارات الإيديولوجية والسياسية الواقعة خارج هذا الطيف (راجع الكتاب، ص 134).

ب- فهم السلفية وتعاطيها، استعراضاً وتحليلاً، في إطار سياقات تاريخية وسياسية واجتماعية محدّدة. فالسلفية، وفق الباحث عماد، لم تهبط علينا من فضاء مجهول، ولم تقتحم مجتمعاتنا من خارج بنيتِهِ الثقافية والاجتماعية، وهي لم تداهمنا بلا سياق تاريخي وسياسي (راجع الكتاب: ص 12).

ففي هذا الإطار، وعلى سبيل المثال، وفي ما يعود إلى تأسيس «حركة التوحيد الإسلامية» في طرابلس، إبّان النصف الثاني من العام 1982، يتوقف الباحث عماد عند جملة من التداعيات والمعطيات ساهمت في دفع عملية الولادة والتأسيس، وأهمها:

1. العدوان الإسرائيلي المستمر على لبنان، والذي تجلّى بشكل سافر في الاجتياح الذي طال الجنوب، وصولاً إلى العاصمة بيروت عام 1982.
2. تمركز جزء من القوات الفلسطينية المنسحبة في محيط طرابلس، وقيامها بتوطيد تحالفاتها مع إسلاميّي الشمال.
3. تصاعد الصراع السوري – الفلسطيني، إثر لجوء ياسر عرفات إلى طرابلس.
4. استمرار الصدامات المسلحة بين باب التبانة وبعل محسن.

ففي هذا المناخ تأسست «حركة التوحيد الإسلامية»، وهو تأسيس لم يأتِ من فراغ سياسي أو تنظيمي، بل لقد جاء في لحظة توتر وصراعات، شهدتها الساحة الشمالية، لتكتمل معها صورة المسرح العسكري والمشهد السياسي في الآتي من الأيام (راجع الكتاب، ص: 201- 202).

وكمثال آخر، يذهب د. عماد، إلى أن الصعود السريع لـ«هيئة العلماء المسلمين في لبنان»، يعكس حالة القلق الممزوج بالغضب الذي يسود المزاج السني، بشكل عام في لبنان، خاصة بعد اندلاع الثورة السورية والتدخل المتزايد لحزب الله في الداخل السوري، ولا سيما بعد معركة

القُصير. (راجع الكتاب ص296).

وفي رصدٍ للصعود السلفي بعامة، من موقع «جدل السلب»، فإن السلفية تتغذّى من المظاهر السلبية للحداثة، ومن شيوع الفساد والمظالم، وغلبة القيم المادية والاستهلاكية، وفشل مشروع التنمية في العالمين العربي والإسلامي، وسيادة نظم الاستبداد والقمع، وغياب الحريات، وتوسّع دائرة التهميش والإقصاء الاجتماعي، والفقر والبطالة والأمية، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تواجه المسلمين (راجع الكتاب: ص 134).

وفي استزادة حول المسألة، يذهب المفكر د. محمد نور الدين أفاية إلى القول:

«.. كيف يمكن التفكير اليوم في موضوعات الدين والحرية والسياسة، بدون أن نأخذ في الاعتبار الأشكال الجديدة للعنف واللامساواة والإقصاء والأصولية ومظاهر الاحتلال الجديدة؟»[3].

وفي إطلالة أخرى على المسألة، لجهة صعود الإسلاميين، من منظور سياسي وتاريخي، يرى د. أفاية» أن الشعور الشمولي يتنامى، كلما تعرّضت الأنظمة الاستبدادية للهزائم، وواجهت مآزق. كما أن فشل الإيديولوجيات الاشتراكية والقومية، ولا سيما في تعبيراتها البعثية ساهم، بشكل كبير، في تقوية صعود الإسلاميين، فضلاً عن أن تدمير العراق والتنكيل بكيانه، من طرف الولايات المتحدة الأميركية، مستنيرةً بعقل بريطاني لئيم، وفشلهم الذريع في هذه المغامرة القاتلة، سمح لإيران بالتموقع أكثر في المنطقة العربية، في نفس الوقت الذي وفّر لفرع القاعدة في بلاد الرافدين إمكانيات التمدّد والتغلغل في الحياة الاجتماعية والسياسية للعراق[4].

وفي هذا المجال، وفي تعليلٍ «سياقي» لبروز داعش، توجّه الفيلسوف الفرنسي المسلم عبد النور بيدار، بنقد لاذع إلى العالم الإسلامي، عبر رسالة مفتوحة (تاريخها 15 تشرين أول 2014)، يصفهُ فيها بالرجل المريض الذي أنتج وحش «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، وقد كان لهذا الوحش أن يسرق وجه العالم الإسلامي، كي يتحدث باسمه. وما كان ذلك ليحدث لولا تمزّق هذا العالم بين الماضي والحاضر!

ج- استكمالاً للنقطة السابقة لجهة قراءة الظاهرة السلفية، في إطار سياقاتها التاريخية والسياسية والاجتماعية، يذهب الباحث عماد إلى أنه من الخطأ تعاطي هذه الظاهرة، كردة فعل على واقع مأزوم يواجهه المسلمون اليوم، كما واجهوا مراحل تاريخية ماضية، وليخلص إلى أنها لم تكن مجرد «هوية» دفاعية محصنة، وتالياً حالة عرضية. فهي نتاج تفاعل النص مع الواقع، تتغذّى من المصدرين كليهما ولتنتعش بهما ومعهما.

د- دخول السلفية المعاصرة إلى المشهد السياسي، من الباب الواسع، مع انطلاقة ثورات

الربيع العربي. وتفصيلاً، فإن الثورات والانتفاضات العربية دفعت بطيف واسع من التيار السلفي نحو مرحلة جديدة، وذلك عندما قررت شرائح كبيرة منه خوض المعترك السياسي والتجربة الحزبية. وقد تبدّى ذلك، بشكل واضح، بعد ثورة 25 يناير 2011 في مصر.

على أنه لا بد من الاستدراك، وللأمانة التاريخية، فإن ثورات الربيع العربي، وإن فتحت الباب وسيعاً لدخول السلفية إلى المشهد السياسي، فقد برزت، منذ ثمانينيات القرن الماضي، سلفيات أكثر تماساً بالشأن السياسي. وقد راج الحديث حينها عن سلفيات، بمرجعية حركية أو صحوية أو جهادية.

إشارةٌ، في هذا المجال، إلى أن السلفية اللبنانية قد طرقت أبواب العمل السياسي، حين ترشح السلفي الشيخ سالم الشهال، إلى الانتخابات النيابية في العام 1972. ولم يمضِ في ترشّحه، مُنسحباً لمرشح الجماعة الإسلامية الأستاذ محمد علي ضناوي. وبعد ذلك بسنوات، ترشح السلفي د. حسن الشهال إلى الانتخابات (1992)، كما ترشح إليها أيضاً السلفي داعي الإسلام سالم الشهال (1996).

ولقد تطلّب الدخول إلى المعترك السياسي عملية تأصيل وإسناد فقهي وفكري، فضلاً عن حاجة إلى التأطير والتمأسس التنظيمي والحزبي. ناهيك عن مراجعة فكرية ونقدية للموروث السلفي السابق.

هـ- إن السلفية، في حُمّى الهواجس التي انتابتها، راحت تُعبّر عن نفسها بما ندعوه «الهوية السلفية»، ولتتحول هذه الهوية، مع بعض التنظيمات العنفية، إلى «هوية قاتلة»، قاتلة للآخر المختلف ومدمِّرة لحاملها الذي يتحصّن بها، كآلية دفاعية.

وإذ شكّلت السلفية الجواب الأكثر تشدداً في حماية «الهوية»، فقد قدمت نفسها كنموذج إرشادي حضاري (براديغم). وهي، والحال هذه، الفرقة الناجية كما ترى إلى نفسها، والطائفة المنصورة، مقولاتها هي الحق، لا تلغو ولا تنطق عن هوى! وهذا ما يجعل مقاربتها منتميةً إلى نموذج التفكير الأحادي، أو ذي البُعد الواحد، والتثمين المبالغ فيه للموروث الفكري.

وبهذا، فهي، وفق رؤيتها، صاحبة مشروع يتنطح القائمون به والقيمون عليه لتقديم أجوبة عن تحديات الواقع المعاصر (راجع الكتاب، ص 14).

ولا ريب أن الظاهرة السلفية، والإسلامية بعامة، تتكشّف اليوم عن موقف متأرجح بين خطاب متموّج الهوية، وبلاغة قاتلة حول الاختلاف، وبما يدفع بعض الإسلاميين إلى القول إن الظاهرة السياسية والعسكرية الجديدة تمثل «نهضة» أو «إحياء للإسلام»، بينما يرى فيها آخرون أصولية

ارتكاسية، ونزعة رجعية وعدمية عنفية. وفي حين يحسب فريق آخر أن ما نشهده اليوم هو عودة منفلتة للمكبوت، يُعبِّر عن تفاصيله بلغةٍ دينية!

ولا غرو أن هذه النزوعات المنفلتة من عقالها تتحول إلى هويات قاتلة، ولتحمل في أحشائها بذور حرب أهلية، تنزع إلى فرض شروطها على الجماعة الوطنية.

و- على رُغم أن السلفية تنهل من الموروث الثقافي، كما يرى الباحث عماد، فقد خضعت لقانون الصيرورة، بحيث راحت تتموّج، في تمظهراتها وتعبيراتها، تحت وطأة الظروف الاجتماعية والسياسية، بل الواقع، بكل محمولاته ومُندرجاته.

وتمثيلاً على ذلك لا حصراً، فإن ا لسلفية الإصلاحية، في جوابها المنفتح والمعقلن، بدايات القرن العشرين، واجهت تحديات التغريب والحداثة، في مرحلة كانت الدولة الوطنية الناشئة لا زالت طرية العود، وحيث كان ثمة أمل في الإصلاح والنهوض. في حين أن سلفيات الربع الأخير من القرن الماضي، واجهت مشروع التغريب والحداثة، في ذروة تضخمه وتوحشه مع العولمة والأدلجة، وفي ظل دول وطنية تغوّلت، فاحتكمت، في الغالب، إلى منطق الاستعلاء على السلطة، بقوة العسكر، والتعامل مع الطوائف، لتكرِّس زعامات وحكاماً أشبه بالآلهة.

ز- بهدف تكاملية المشهد السلفي، ومن موقع الإنصاف والموضوعية، يلفت الباحث عماد إلى ما يدعوه «سلفية غربية»، وهي تتمثّل، عبر ثقافة الهيمنة، ذات بعد واحد، وتمركز حول الذات، محاولة فرض نموذجها، بوسائل شتى (راجع الكتاب، ص 15).

وإذا كانت الدول الغربية تسلك سبيل الديمقراطية في حراكها السياسي، فهي، في علاقاتها مع المسلمين والعرب، تكرِّس ازدواجية المعايير، بمعنى أن الديمقراطية حلالٌ لشعوبها، في حين أن ا لقمع والاستغلال مشروعان في تعاملها مع الآخرين! ولا ريب أن التاريخ مُترعٌ بشواهد لا تُعدّ ولا تُحصى، في ممارسة هذه الازدواجية المقيتة!

ح- رفض السلفية مفهوم الديمقراطية لأسباب عقدية. فالسلفيون يختلفون على الأقل، إن اختلفوا، في ما يأخذونه منها. ولا تزال غالبيتهم ترفض المساواة بغير المسلمين، وهم في هذا الإطار يتمثّلون بمجموعة من الآيات التي تُسوِّغ موقفهم «كنتم خير أمة أخرجت للناس..»، «إن الدين عند الله الإسلام» «ومن يبتغي غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه»الخ.

وهكذا، فإن السلفيين لا يعترفون بمفهوم المواطنة. إنهم، حسبما يذهبون، مسلمون ومسلمون فقط، وبعيدون عن التصنيفات الطارئة، كالمواطنة والقومية والعرق الخ..

ط- في مقاربة المقولة الرائجة عن «ظلامية طرابلس»، وأنها مدينة جاذبة للإسلاميين، يُفلح

الباحث عماد في تفكيكه المسألة، مسفهاً هذه الرؤيا الظالمة والمتحاملة على المدينة!

لقد دخل باحثنا إلى المسألة من بوابة السوسيولوجيا، فطرابلس لطالما كانت عاصمة لإحدى الولايات في العهد العثماني، وقد كان لها أن ترتبط تاريخياً بالداخل السوري، عبر شبكة من العلاقات المعقدة، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

وعندما تأسس لبنان، وفق تركيبة طائفية، لم يقبلها سُنّة لبنان بسهولة. وقد كان لطرابلس، بعد مساعٍ وجهودٍ مضنية، أن تدخل في تسوية مع الانتداب الفرنسي. وعلى رُغم ذلك لم تنفع هذه التسوية، ولم تُعطَ طرابلس دوراً اقتصادياً واجتماعياً، يتناسب وحجمها وتاريخها، وحُرمت من أبسط الخدمات.

إن هذه العوامل، إلى عامل هام متمثل في أن سُنّة لبنان ينظرون إلى مسؤوليتهم التاريخية التي تطاول حراسة العقيدة والدعوة لها، ناهيك عن عوامل أخرى.. كل أولئك جعل طرابلس، وفق ما خلص إليه الباحث عماد، عاصمة للاحتجاج والاعتراض الدائم على سياسات النظام. إنه احتجاج ترجح بين تعبيرات إسلامية وعروبية ويسارية.

تأسيساً على ذلك، لا يُستغربن أن تكون طرابلس جاذبة للإسلاميين، وساحةً هامة للحراك السلفي، لأسباب موضوعية وسوسيولوجية، وليس لأسباب طائفية أو مذهبية. علماً أن تاريخ طرابلس حافلٌ بأمثلة عن التسامح والتشبث بالعيش المشترك، وحوادث 1860 خير شاهدٍ على هذا المنحى. (راجع الكتاب، ص-150 160).

ي- في تفكيك للمنهج السلفي، بمحاوره الأربعة: التاريخ والنص والعقيدة والآخر، يذهب الباحث عماد إلى أن السلفيين يستدعون التاريخ ويقرأونه بصورة إيديولوجية، وصولاً إلى صياغة الحاضر والمستقبل، وفق صورة مثالية مقتطعة من القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة. وقد أدى ذلك إلى اعتماد نهج انتقائي، يتسم بنزعة إقصائية هروبية، فالإسلام، في عُرفهم، تحقق في الماضي.

وأما عن النص، فالعودة دائماً إليه، كون ذلك يحمي العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية والبشرية. وكم كانت كلمة الإمام مالك معبّرة، حيث يقول، وهو يُشير إلى قبر النبي محمد (ص): «للحكم رادٌ ومردودٌ عليه إلاّ صاحب هذا القبر!». وهكذا تتّسم منهجية السلفية بأنها منهجية نصوصية صارمة.

وعن العقيدة، فقد غدا السلفيون رهناء الفكر العقدي الضيق، وأسرى الشكليات وقضايا الغيب، مما أوقعهم في «قشورية» التفكير والسلوك، إذا جاز التعبير. وإلى ذلك فقد قسموا

الناس بين فسطاطين: فسطاط الكفر وفسطاط الإيمان.

وفي ما خص الآخر، فإن الآخر لا يمكن أن يكون نِدّاً، فيستدعي محاورة. وهكذا توسعت عندهم دائرة الخصوم، لتشمل عند بعضهم أصحاب المواقف الوسطية، كالأشاعرة والماتريدية.

خاتمة: «الكتاب» في الميزان

إذا كان أي مؤلَّف، في أي ميدان معرفي، يستمد أهميته وصُدقيته من راهنية القضايا التي يتطارح، ومن خلال محاولة إجابته عن أسئلة الحاضر، وبما يُشرِّع الأبواب العريضة على فِناءات رؤية مستقبلية، فإن كتاب «السلفية والسلفيون / الهوية والمغايرة» يُحتسب بالضرورة في عِداد المؤلفات التي تتسم براهنية استثنائية، سيما أنه يطل، عبر بابيه، على واحد من الموضوعات التي تحتل موقع الصدارة، في الساحتين العربية والإسلامية، كما في الساحة الدولية الأرحب.

إن الحراك الإسلامي، في صيغهِ الصحوية والدعوية وكذا الجهادية العنفية، يفرض نفسه بنداً أوّل على جدول أعمال البشرية، وليحتدم السجال حوله، ولتتصدّر فعالياته الوسائط الإعلامية المختلفة. بل إنه الحديث اليومي، دائم الحضور، كونه يشغل راهناً الساحات الملتهبة.

لقد بات الحراك الإسلامي الخبز اليومي للسياسة الدولية، ولدى الفاعلين السياسيين في مختلف البلدان والمنابر الدولية والمواقع، ناهيك عن مراكز الدراسات ومراكز الرصد السياسي والاجتماعي.

في هذا المناخ الإسلامي المثير للجدل، يُطل الباحث عماد على الحركة السلفية، وهي إحدى تعبيرات الحراك الإسلامي ومشهدياته، فيكبُّ على الظاهرة، تحليلاً وتفكيكاً، مُتسلحاً بعدة معرفية فعّالة، وبمخزون فكري وثقافي واسع الأمداء. ولم يكن باحثنا بطارئ على الحركات الإسلامية، فهو رائدٌ متقدّم بين روادٍ قليلين في المجال الإسلامي.

لقد قارب الحركة السلفية، في بُعديها التاريخي والمعرفي، واستعرض مختلف تشكيلاتها على الساحة العربية والإسلامية، ولينتقل، عبر دراسة ميكروسوسيولوجية إلى التجربة السلفية اللبنانية، فأشبعها درساً، وليقدِّم لوحة متكاملة عن الطيف السلفي الذي يشغل الساحة اللبنانية. وبهدف تكاملية الموضوع، كان دخولٌ إلى المخيمات الفلسطينية، ولا سيما مخيم عين الحلوة، فتوقف عند الجمعيات السلفية التي يعجّ بها هذا المخيم، وهي في تواصل فعّال مع خارج محيطها، وبما يتعدّى الساحة اللبنانية.

وهكذا، فإن هذا المؤلَّف هو سجلٌ وافٍ ومرجعٌ لا غنى عنه لمن يروم معرفة بالحركة السلفية، سواء أكان من المتخصصين في الحركات الإسلامية، أو من المهتمين بهذه الحركات، أو

مـن القـراء العاديـيـن.

إشـارةٌ، وكمـا أسـلفنا، فـإن الباحـث عمـاد توسّـل أسـلوباً سلساً، بمـا يضـع الكتـاب بمتنـاول مختلـف فئـات القـراء.

لقـد كان لباحثنـا أن يُقـارب موضوعـه، مـن موقـع النقـد الموضوعـي الصـارم، مسـمياً الأشـياء بأسـمائها، مـن دون مواربـة أو اللجـوء إلـى «تقيـة» القـول. وفـي كل مـا اسـتعرض لـم يَلْـغُ، ولـم يكـن لينطـق عـن نـزوعٍ شـخصي أو عـن هـوى.

وهكـذا كان لهـذا البحـث القيـم أن يتسـم ببعـد أكاديمـي صرف، فهـو مُطابـق للمعاييـر والمواصفات البحثيـة الرصينة!

ولقـد تبـدّى لنـا أن د. عمـاد مُتشـبِّع ببُعـد جدلـي، ويظهـر ذلـك فـي ربطـه بيـن الظاهـرة، كمعلـول، وبيـن علتهـا، فتكـون العلـة تـارة العامـل التاريخـي وتـارة أخـرى العامـل السياسـي وأحيانـاً العامـل الاجتماعـي. وهكـذا كان لجـدل العلـة والمعلـول موضـع أثيـر فـي مقاربتـه.

وفـي توصيفـه للسـلفية، وفـي اسـتعراض تشـكيلاتها، وفـي التوقـف عنـد مختلـف فعالياتهـا وسـلوكياتها، لـم يرتـضِ إلا وضعهـا علـى مشـرحة النقـد، مُعمـلاً مبضعـه، لا يُغادرهـا حتـى يجلـو كل تفصيـل منهـا حتـى آخـره!

لقـد كانـت السوسـيولوجيا- وهـو أحـد فرسـانها- عونـاً لـه، ولا سـيما علـم اجتمـاع المعرفـة وعلـم الاجتمـاع السياسـي.

إن عبـد الغنـي عمـاد، إذ يلـج سـاحة السـلفية فهـو ليـس بمتطفـل عليهـا، لـه مـن تاريخـه التعليمـي الجامعـي، ومـن إشـرافه علـى أطاريـح عـدة فـي التعليـم العالـي، ولـه مـن رصيـده الزاخـر فـي الإكبـاب علـى الحـركات الإسـلامية مـا يجعلـه الممسـك بتلابيـب موضوعـه، ولا يُشـقُّ لـه غبـارٌ فـي هـذا الميـدان.

«السـلفية والسـلفيون/ الهويـة والمغايـرة»، دراسـة تتميـز بالجـدّة والجدّيـة فـي مقترباتهـا، وفـي معالجـة موضوعاتهـا، ولجهـة النتائـج والخلاصـات التـي أفضـت إليهـا. ناهيـك عـن الرسـائل التـي رصدناهـا، فـي موضـع مـن دراسـتنا. ولعـل الرسـالة الأم التـي يوجههـا الباحـث عمـاد، تتمثـل فـي خطابـه إلـى السـلفي وإلـى الليبرالـي، كخصميـن لدوديـن، قائـلاً لهمـا بالفـم المـلآن: إنكمـا أسـيرا نمـوذج، ولـن تكونـا فاعليـن مـا دمتمـا محكوميـن بسـلطة هـذا النمـوذج. إنـه بمنزلـة سـلطة مرجعيـة ضاغطـة، وقاهـرة، تحتـوي الـذات احتـواءً، تشـلّ شـخصيتها وتُفقدُهـا اسـتقلالها.

وفـي زحزحـةٍ لهـذا المؤلَّـف إلـى أمـام، وليكـون تطلّـعٌ إلـى الآتـي القريـب، يـروح باحثنـا بالضـرورة- وبلغـة الحقوقييـن- إلـى ربـط نـزاع مـع مؤلَّـف لاحـق آخـر، وبمـا يُسـلط الأضـواء سـاطعة علـى أطروحة

الهويـة السـلفية التـي مـا فتئـت تعلـو وتجنـح إلـى منزلـة «الهويـة القاتلـة».

ويأتينـا الخبـر اليقيـن تفصيـلاً مـن لـدن باحثنـا الـذي يـرى أن فـي المحيـط والإقليـم اليـوم عصبيات انفجـرت، وهويـات تضخمـت، حتـى بـدأت بالتشـظّي، واسـتحالت إلـى سـياج لا يسـمح للعقـل بـأن يخترقـه، ولا للجماعـة بـأن تخـرج عـن طوقـه. وليضيـف، إن الهويـات المتشـظية اليـوم فـي العالـم العربـي أطاحـت الهويـة الجامعـة، وأصبحـت هـي محـرك العقـل الجمعـي، وهـي مـا تجعلـه ذا نزعـة أقلويـة، تتوجـس مـن المختلـف، تشـيطنه حينـاً وتكفّـره حينـاً آخـر (..)، وليخلـص إلـى القـول: تلـك هـي الإشـكالية التـي يتأسـس فـي مناخهـا «الوعـي الشـقي»، حيـث يقـع الجميـع فـي فـخ ثقافـة القطيـع، تلك هـي إشـكالية الهويـة والمغايـرة التـي يتغـذّى فـي فضائهـا الخطـاب الدينـي المسـيّس، بتياراتـه كلهـا (راجـع الكتـاب، ص: 318- 319).

أجـل! إلـى موعـدٍ آخـر ليـس ببعيـد، فيُطِـلّ الباحـث د. عبـد الغنـي عمـاد، مـع مؤلَّـف، يُكـبُّ علـى الهويـة العربيـة والإسـلامية المفزوعـة أو القاتلـة. وبـذا يُضيـف حلقـة أساسـية فـي سلسـلة حلقـات مشـروعه البحثـي حـول الحـركات الإسـلامية.

الحواشي

(1) راجـع: فـراس السـوّاح/ ديـن الإنسـان- بحـث فـي ماهيـة الديـن ومنشـأ الدافـع الدينـي- منشـورات دار عـلاء الديـن للنشـر والتوزيـع والترجمـة- دمشـق ط1، 1994، ص 11.

(2) راجع: هاشم صالح/ مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت ط 2005، ص 125.

(3) مـن ورقـة عمـل بعنـوان: «التفكيـر فـي الديـن والحريـة فـي زمـن سـطوة التكفيـر»، قدمهـا فـي «المؤتمـر الفلسـفي الدولـي حـول «حريـة الفكـر والإيمـان»، الـذي أقامـه المركـز الدولـي لعلـوم الإنسـان- جبيـل والاتحـاد الفلسـفي العربـي، أيـام 4/3/2 كانـون أول 2015.

(4) نور الدين أفاية، المرجع السابق.